الحركة الإسلامية في الجزائر وصراع المرجعيات
أو
(جدل تأصيل الوافد وبناء تجربة حركية جزائرية)

د. الطاهر سعود [1]

تمهيد :

يقف الدارس للحركة الإسلامية في الجزائر على أرضية وواقع انقسامي وفسيفسائي، إن في المجال الفكري أو التنظيمي؛ حيث لم تمنع وحدة الأهداف ووحدة الدوافع، والاشتراك في نفس الأرضية المرجعية، الافتراق في مستوى الطريق المسلوك والاستراتيجية المتبعة للوصول إلى تحقيق هذه الأهداف.

إن هذا المعطى ينطبق تمام الانطباق على الحركة الإسلامية في الجزائر؛ فمع اشتراك الجماعات الإسلامية التي هيمنت على الساحة الدعوية والحركية منذ سبعينيات القرن الماضي وتقاطعها في العديد من الأفكار والمبادئ؛ **إذ هي جميعا تنتسب إلى الإسلام كأساس وكمرجعية** وهو ما يفرقها عن غيرها من الحركات والجماعات التي تتخذ من الأيديولوجيات الأخرى مصادر للإلهام والتوجيه. إلا أن **هذا الجذر المشترك لم يمنع التعدد والتنوع** الذي يصل في بعض الأحيان إلى درجة الاختلاف المفضي للتنازع والصراع (وهو ما خبرته الحركة الإسلامية في الجزائر بقوة وخاصة في فترة منتصف الثمانينيات). كأنما هي بهذا المسلك تحاكي بعض فصول التاريخ الإسلامي، وتعيد إنتاج نماذجه التاريخية عندما نشأت فيه الفرق والمذاهب.

---

1) أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع جامعة سطيف-2، الجزائر

فمنذ فترة مبكرة من انطلاق العمل الإسلامي في الجزائر بدأت عوامل الافتراق والانقسام تفعل فعلها في مستوى نخب هذه الحركة فاسحة المجال أمام التعدّد. وهو ما قاد في الأخير إلى بروز تلك التشكيلة الحركية الموزعة على جماعات متعددة هيمنت على الساحة الدعوية لفترة طويلة.

إن ما تروم هذه المداخلة البحث فيه هو **تتبع التجربة الحركية الإسلامية في الجزائر في علاقتها بمعطى المرجعية وإبراز أثر الاختلاف الحاصل في هذا الصدد (المرجعيات الفرعية الموجهة) على مجمل جهودها**، فالبعض من حساسيات الحركة الإسلامية في الجزائر كان يقول بأن نظرية التغيير محكومة بالظروف التاريخية وبظروف البيئة التي تنشأ فيها، وبأن العمل الإسلامي المنظم هو تقنية إدارية لإدارة شؤون الصحوة الإسلامية، ولا علاقة له بالمفهوم العقدي الذي تحدث عنه علماء العقيدة، مفهوم "جماعة المسلمين". بينما كان لحساسيات أخرى تصورات مغايرة إزاء هذه القضية وقضايا أخرى شكلت أساسا للتمايز والافتراق (كقضية رؤيتها لطبيعة الأزمة، هل انحراف المجتمع سلوكي أم عقدي، الموقف من التجربة الإخوانية فكريا وتنظيميا...).

وستركز المداخلة تحديدا على جماعة البناء الحضاري كواحدة من حساسيات الحركة الإسلامية في الجزائر اتجاه هذا المعطى، وكيف تعاملت مع التجربة الحركية الإسلامية الوافدة من المشرق على صعيد الفكرة وعلى صعيد التنظيم وهو ما يعكسه العنوان الفرعي للمداخلة.

أولا : الحركة الإسلامية في الجزائر : مدخل تاريخي :

يبدو ضروريا من الناحية المنهجية التطرق ولو بشكل مختصر للتطور التاريخي الذي عرفته الحركة الإسلامية في الجزائر، على الرغم من أن التأريخ أو التحقيب (Périodisation) لهذه الحركة هو عملية تكتنفها عديد الصعوبات، وبالخصوص لحركة بقيت سنوات طويلة في مرحلة

إثبات وتأكيد الذات، ولم تخرج من أجواء العمل السري إلا لفترة قصيرة (فترة نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات). لقد بدأت بطريقة تلقائية فرضتها مقتضيات مرحلة ما بعد الاستقلال ثم اتجهت تدريجيا نحو التنظيم والتأطير والتكتل في مرحلة لاحقة، فالحركة الإسلامية برؤية شمولية قد مرت بمرحلتين كبيرتين؛ حيث بدأت بطريقة تلقائية فرضتها مقتضيات مرحلة ما بعد الاستقلال ثم اتجهت تدريجيا نحو التنظيم والتأطير والتكتل في مرحلة لاحقة وهنا يمكن أن نلخص مسار تطورها في ما يأتي :

1- **في البدء كان الإسلام الإصلاحي** : يدرك المهتم بشؤون الحركة الدينية في الجزائر أن النماذج الدينية التي ورثها المجتمع الجزائري منذ زمن الاستعمار الفرنسي وشكلت جزءا من معادلته الاجتماعية والثقافية، واستمرت حتى عشية الاستقلال هي إجمالا : **الأنموذج الصوفي-الطرقي** وهو أقدم رسوخا وأعرق وجودا؛ إذ يعود تاريخيا إلى عصر ما بعد الموحدين، ثم ازداد انتشارا وكثافة إبان العهد العثماني، وبقي يؤدي دوره في المجتمع الجزائري كشكل من أشكال التدين الشعبي خلال فترة التواجد الاستعماري. أما الأنموذج الثاني فهو **الأنموذج الإصلاحي** (السلفي)، وهو أنموذج محدث ومناقض للأول؛ محدث لأنه يعود تاريخيا إلى أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ومناقض لأنه تأسس على إدانة النزعة الطرقية والمرابطية ومحاربة كل ممارساتهما المنحرفة، وعلى الدعوة لفهم وممارسة دينية جديدة أقرب إلى صفاء العقيدة الإسلامية كما جسدها فهم السلف وتَمَــثُّــلُهم لها.

استمر هذا التنافس والعداء بين النموذجين منذ الثلاثينيات، وعندما دخل المجتمع الجزائري مرحلة الاستقلال وجدنا النموذج الأول ينحسر تحت ضغط الإجراءات الرسمية الصارمة التي وقع تحت طائلتها بسبب مواقفه المهادنة للاستعمار. أما الأنموذج الثاني الذي مثلته جمعية العلماء منذ 1931، وجهدت في ترسيخه في المعادلة الاجتماعية والثقافية والدينية

للمجتمع الجزائري فقد نال - إلى حين - بعض الاعتراف الحذر من السلطة الجديدة، لكن دون أن يصل هذا الاعتراف إلى السقف الذي كان يدفع باتجاهه ممثلو التيار الإصلاحي والمدافعون عنه.

لهذا سوف يتحرك هؤلاء لجهة الدفاع عن أطروحاتهم وتصوراتهم لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الجزائري في مرحلة ما بعد الاستقلال، ويمكن في هذا الصدد أن نشير إلى جهود بعض رجالات جمعية العلماء الذين حاولوا إعادة بعث نشاطهم الجماعي-الجمعوي من جديد والرفض الرسمي الذي قوبلوا به، ومواقفهم الاحتجاجية من مسلكيات النظام البنبلي والبومديني بعد ذلك (مواقف الشيخ الإبراهيمي، أحمد سحنون، عبد اللطيف سلطاني...)، وكذا جهود ما يمكن تسميته بالنخبة الإصلاحية الجديدة ممثلة في جمعية القيم الإسلامية [1].

لقد شكل **جهد هؤلاء مرحلة مهمة من مراحل التطور الذي سيقود فيما بعد إلى تبلور حركة إسلامية جزائرية.** كما شكل هذا الجهد-أيضا- **مرحلة أساسية وضرورية لحصول التراكم المطلوب والدفع بالجهد الإسلامي لجهة التجمع والتكثف وإحداث النقلة المرجوة في المرحلة اللاحقة.**

إذًا بفضل كل تلك الجهود والمبادرات التي شهدتها هذه الفترة الحساسة من عمر الدعـوة الإسلامية أمكن للعـمل الإسلامي (L'action islamique) أن يستمر وأن يتطور في مرحلة لاحقة-بإسهامات فاعلين آخرين-إلى حركة إسلامية منظمة ومهيكلة (Mouvement Islamique organisé et structuré)، **نقلت الجهد الإسلامي من مرحلة التلقائية والفردية إلى مرحلة العمل الجماعي المنظم.** ثم ليتم تطوير هذا الجهد في مكان آخر وبوسائل عمل جديدة وبنظرة ورؤية أكثر جدة وواقعية.

---

1) أنظر في هذا الصدد رسالتنا للدكتوراه، "الجذور التاريخية والأيديولوجية للحركة الإسلامية في الجزائر"، وبخاصة الفصل الرابع منها.

إنه إذا كانت المرحلة السابقة (1962-1966) مرحلة العائدين من زمن جمعية العلماء، المحتجين على مسلكيات النظام ومواقفه إزاء المكوّن الديني للشخصية الوطنية، وإزاء بعض خياراته وتوجهاته الأيديولوجية، من دون أن ينهض هذا الاحتجاج على قاعدة تنظيمية أو نسيج تنظيمي وفكر حركي واضح، **فإن التطورات اللاحقة ستتيح البزوغ التدريجي لنواة حركة جديدة منظمة ومهيكلة.**

سوف يكون العنصر الطالبي دعامتها الأساسية وستكون الجامعة الفضاء الأكثر مواءمة لانطلاقة جديدة ستؤرخ لكامل التطورات التي ستعرفها هذه الحركة فيما بعد.

ولا بد من التنبيه هنا-أيضا- إلى أنه إذا كان العمل الإسلامي في هذه الفترة قد تركز حول بعض الشيوخ من ورثة جمعية العلماء وورثة خطها الفكري الإصلاحي، ملتفا حولهم مجموعة من المثقفين المعربين الذي تكونوا في مدارس الجمعية، أو من القريبين من خطها الفكري، وكان نضالهم متجها لأجل تحقيق بعض المطالب الأخلاقية والمعنوية العامة، والالتزام بمنظومة الإسلام القيمية والأخلاقية، ... وغيرها من المفردات التي يلح عليها الفكر الإصلاحي. فإن هذا **العمل سيتجه مع عناصر من النخبة الجامعية التي تركزت في الجامعة للاهتمام بقضايا ذات أفق آخر، أوسع وأكبر،** ليس لأنها غير متفقة مع الطرح الإصلاحي، بل **لأنها كانت تراه طرحا جزئيا لا يأتي على المشكلة - التي ينبغي للعمل الإسلامي أن ينهض بحلها - من أساسها وجذورها وإنما يتفاعل مع مظاهرها وأعراضها.**

2- مالك بن نبي وظهور العمل الطالبي الجامعي : لم يكن صاحب الطرح المشار إليه آنفا سوى المفكر مالك بن نبي؛ **حيث كان لجهده في هذه المرحلة أهميته القصوى في إحداث نقلة نوعية على مستوى طبيعة الخطاب الإسلامي وعلى مستوى آليات العمل والحركة لاحقا.** لذلك يتفق عديد المتتبعين لمسار الحركة الإسلامية في الجزائر على محورية وأهمية

الدور الطليعي الذي مارسه ابن نبي في اتجاه الدفع نحو تبلور تيار فكري إسلامي مميز، وتهيئة المناخ الثقافي والسيكولوجي الذي ستقتبس منه عناصر عديدة من النخبة الجامعية الإسلامية في تلك المرحلة، بما سينعكس إيجابا على حركيتها (أي هذه النخبة) ويعمل على تحفيزها لتأسيس نواة حركة إسلامية منظمة في الجزائر.

وإذا كان العلماء لا يزالون حتى تلك الفترة يطرحون المشكلة بطريقة كلاسيكية؛ حين يؤكدون على ضرورة العودة إلى المنابع (السلف الصالح) بتعليم القرآن، وتطهير العقيدة والممارسة الدينية من كل أشكال التلفيق والخرافة والمعتقدات الباطلة، واكتساب القدر الضروري من المعرفة... فإن **مالك بن نبي كان يطرح المشكلة بمفاهيم الثقافة والفعالية** حين يؤكد على أنه **ليس المطلوب أن نعلّم المسلم عقيدة هو يمتلكها ولكن المطلوب أن نعيد لهذه العقيدة فاعليتها في حياته** [1]. ولعل هذا ما انعكس على تشكيلة رواد تلك الحلقات؛ إذ كانوا يأتون في غالبيتهم من العناصر المفرنسة المتحدرة من الكليات العلمية.

هذا الحضور المكثف للعناصر المفرنسة ذات التكوين العلمي والتقني جعلت بعض الدارسين يستفسرون عن سبب غياب بعض العناصر الإسلامية الرائدة في تلك المرحلة عن حلقات مالك بن نبي أمثال عباسي مدني، وأحمد سحنون وعبد اللطيف سلطاني، ويجيب عيسى خلادي بأنه **لا المقاربة الفكرية** (وهو ما أشرنا إليه سابقا) **ولا اللغة كانت مشتركة لتدفع هؤلاء لحضور تلك الندوات** [2].

إن هذا المعطى (نوعية المقاربة للمشكلة الإسلامية، الخلفية اللغوية) سيؤرخ منذ هذه المرحلة لشكل من أشكال الانقسامية التي ستطبع التيار

---

1) Mostafa Brahami, <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions>, [en ligne] [Consulté le: 22/11/2007], Disponible sur: <http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm>/.

2) Aissa Khelladi, Les islamistes Algériens face au pouvoir, (Alger : Edition Alfa, 1992), p 42.

الإسلامي الجزائري، بين تيار فكري تمثله النخبة الإسـلامية المفرنسة (les intellectuels francisant)، وتيار فكري آخر تمثله النخبة الإصلاحية التقليدية المتجمعة حول المتبقين من شيوخ جمعية العلماء المسلمين أمثال سلطاني وسحنون[1]. قبل أن يتغذى هذا الانقسام الفكري المزدوج بانقسام فكري آخر في بداية السبعينيات عندما يبرز إلى الوجود التيار الإخواني في المعادلة الجزائرية، ثم عندما تبلغ الانقسامية أوجها مع بداية الثمانينيات بولادة التيار السلفي بمختلف طبعاته؛ السلفية الجهادية والسلفية الحركية والسلفية العلمية. وكذلك ببروز بعض المجموعات التي تأثرت في تلك الفترة بزخم الثورة الإيرانية وتبنت تبعا لذلك الفكرة والمذهبية الشيعية.

3- نشأة المدارس الحركية والتنظيمية في الجزائر، أو الحركة الإسلامية من الوحدة إلى الانقسام :

في منتصف الستينيات وخلال هذه المرحلة الباكرة من عمر الحركة الإسلامية لم تكن هناك تنظيمات أو حركات بالشكل الذي سنلحظه في الفترة اللاحقة، غاية ما هنالك تيار فكري يستلهم أفكار المدرسة الإصلاحية ممثلا بنخبة جمعية العلماء المسلمين ومن بقي ملتزما بخطها الفكري (Les héritiers de l'Association des Oulémas)، وتيار فكري آخر بدأ يتواجد أكثر داخل الجامعة، وهو ما يسميه البعض بتيار الإسلاميين المفرنسين (Les intellectuels francisant) الذين كانوا متحلقين حول مالك بن نبي.

هذا ما تؤيده بعض الشهادات التي تتحدث عن **خلو حركة الدعوة الإسلامية في تلك الفترة من أي نزعة انتماء حزبي أو حركي أو جماعتي**، لأنها كانت عبارة عن هبّة إسلامية محكومة بمنطق القوانين

1) Voir : Chris Kutschera, <Algérie : Le mouvement islamique, une nébuleuse en mal de stratégie>, [en ligne], [Consulté le : 16/11/2002], Disponible sur: <http://www.Chris-Kutschera.com>.

التي تحكم كل حركة اجتماعية في لحظة انبثاقها. أما الانقسامات والتشققات التي عرفتها هذه الحركة فلم تحصل إلا في مرحلة لاحقة عندما توسعت دائرة العمل الإسلامي، وامتدت إلى مدن وجامعات أخرى؛ وعندما دخلت إلى الجزائر أفكار مدرسة الإخوان المسلمين عبر الوسائط المختلفة، وبدأت تتغلغل وتتوطن بين صفوف النخب الجامعية المثقفة.

ولعل هذا ما سجله عباسي مدني وهو واحد من الناشطين الإسلاميين المستقلين عندما تحدث عن خلفيات الصراع بين أجنحة الحركة الإسلامية التي ميزت فترة نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات؛ حين قال "إن مما تميزت به الدعوة الإسلامية في مسيرتها هو الانسجام والتفاهم وهذا منذ 1962 إلى أوائل الثمانينيات... **ظهرت في البداية حركة واحدة في الجامعات - كل الجامعات -، وأول ما ظهرت في الجامعة الوحيدة جامعة الجزائر**؛ حيث تأسس فيها مسجد وتكونت بها حركة خالية من التحزب والتكتل والتحجر.. كانت حركة في مواجهة أعداء الإسلام ولم تعرف شيئا من مواجهة غيرهم... إلى أن وصلت آثار الشرق عن طريق الطلبة الوافدين، وبدأت تظهر بعض النزعات التكتلية والتحزبية لكنها في البداية كانت طفيفة" [1].

فالجهد الإسلامي في هذه الفترة كان جهدا موحدا تحت عنوان واحد هو- **كما تبرزه أدبيات الحركة الإسلامية** - عنوان التصدي للانحراف، وتصحيح مسار المجتمع الجزائري ووجهته لكي ينسجم مع انتمائه الحضاري العربي الإسلامي، ويضطلع بالدور المنوط به كمجتمع مسلم له دور ورسالة.

لكن حركة الدعوة الإسلامية ستعرف نوعا من التشظي والتشقق بدءا من منتصف السبعينيات، وهي المرحلة التي ستشهد البروز الفعلي

---

1) عيسى جرادي، الحركة الإسلامية في الجزائر من الدعوة إلى الدولة : قراءة في العمل السياسي والحزبي الإسلامي من 1989 إلى 2005. ط1، (الجزائر : دار قرطبة للنشر والتوزيع، 2005)، ص 47.

للحركة الإسلامية في الجزائر **على أرضيات تنظيرية متعددة المصادر**، محلية جزائرية متمثلة في ميراث جمعية العلماء ومالك بن نبي، وخارجية غير جزائرية مجسدة في الامتدادات الفكرية لمدرسة الإخوان المسلمين.

إن الدارس للحركة الإسلامية في الجزائر يقف على أرضية وواقع انقسامي وفسيفسائي، إن في المجال الفكري أو التنظيمي. وإذا كان من الصعب تقدير الشكل الدقيق لهذه الحركة وقوتها في السبعينيات – مثلما يقول مايكل ويليس (1) – بسبب الخنق الأمني ومنع السلطة الجزائرية لكل كيان فكري أو تنظيمي علني غير ما كان ينسجم مع طروحاتها، **إلا أنه ومنذ أواخر الستينيات بدا أن بعض الناشطين الإسلاميين بدأوا يتجمعون على مدى هذه السنوات ويؤسسوا لكيان تنظيمي** ينهض بطموحاتهم. لكن سرعان ما **ستشهد السنوات اللاحقة مبادرات أخرى** من إسلاميين آخرين، وبالتالي **بروز اتجاهات جديدة** ضمن جسم الحركة الإسلامية الجزائرية.

إنه ما إن دخل عقد السبعينيات حتى بدأت بوادر ظهور ونشأة مختلف المدارس الحركية والتنظيمية في الجزائر واضحة للعيان، على أن السنوات اللاحقة (نهاية عقد السبعينيات وبداية عقد الثمانينيات) ستعمل على نموها وبلورتها.

وعلى العموم يجمل العديد من الباحثين والناشطين الإسلاميين هذه التنظيمات في حركات ثلاث هي : **حركة البناء الحضاري (جماعة الجزأرة)، والإخوان المحليون** (جماعة الشرق، أو جماعة جاب الله)، **والإخوان العالميون** (جماعة البليدة أو جماعة محفوظ نحناح)، أما الحركات الأخرى (وهي أقل حجما في تلك المرحلة كجماعة الدعوة والتبليغ، والحركة السلفية وبعض الحركات والمجموعات الصغيرة

---

1) مايكل ويليس، التحدي الإسلامي في الجزائر. الجذور التاريخية والسياسية لصعود الحركة الإسلامية، ترجمة : عادل خير الله، ط1 (بيروت : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1999)، ص 82.

الأخرى) فإنه رغم حضورها في الساحة الدعوية إلا أن تأثيرها لم يكن كبيرا بالمقارنة إلى الحركات الأخرى.

ثانيا : تحليل عام لعوامل التشظي والانقسام :

إنه يمكننا تبعا لما سبق أن نتحدث عن جملة من العوامل المفسرة لبروز تلك التعددية القطبية في مستوى الحركة الإسلامية في الجزائر إبان تلك الفترة :

1- العامل الفكري : وهو متعلق بطبيعة المشارب الثقافية والخلفية الفكرية أو التكوين الثقافي للنخب الإسلامية الناشطة حينذاك، وكذا بنوع المقاربة والتصور الذي كانت تتبناه حول العملية التغييرية، فبعض هذه النخب كانت تتبنى المقاربة البنابوية (أي مقاربة مالك بن نبي) للمشكلة الجزائرية والمشكلة الإسلامية إجمالا والتي ترى أنها مشكلة حضارة في المبدأ والمنتهى، وأن حلها متعذر إلا في إطار حضاري. وهو طرح يختلف عن طروحات العديد من رجالات المدارس السلفية والإصلاحية بدءا بابن عبد الوهاب والأفغاني ثم محمد عبده ورشيد رضا وابن باديس وانتهاء بحسن البنا. وهذا الطرح كما هو معلوم هو الذي تَصْدُرُ عنه نخبة جماعة البناء الحضاري.

في حين تبنت نخب إسلامية أخرى أطروحات التغيير غير البنابوية؛ حيث استلهم بعضهم - وبخاصة في فترة الستينيات والسبعينيات التي كانت فترة حركية أيديولوجية وسياسية في مجمل البلاد العربية تحت زخم الفكرة الناصرية، ثم تحت زخم الفكرة الإخوانية الخارجة إلى العلن من جديد بعد وفاة الرئيس عبد الناصر، وسياسة الانفتاح على الإخوان التي جسدها خليفته أنور السادات- **مذهب وعقيدة الإخوان المسلمين المصريين في التغيير.**

لقد بدا التأثير الإخواني في البداية محدودا، لكن سياسية التعريب التي باشرتها الجزائر أتاحت لأعداد مهمة من التلاميذ والطلبة

الجزائريين- من خلال أسلوب البعثات العلمية والتعليمية إلى المشرق العربي- الانفتاح على مختلف التيارات الفكرية العربية، ومنها على الخصوص التيار الإسلامي بمدارسه المختلفة؛ وقد عاد هؤلاء إلى أرض الوطن ليباشروا مهمة التعليم والتثقيف ومعهم خلفيتهم الفكرية العروبية بمدارسها المختلفة : الناصرية أو البعثية أو الإخوانية.

وقد تعمق هذا التأثير حينما لجأت السلطات الجزائرية تحت ضغط رحيل الإطارات الفرنسية، والنقص الحاد في يمكننا الإطارات المحلية المؤهلة، وعدم كفايتها للحلول مكانها في مختلف القطاعات، إلى طلب تعاون تقني من الدول العربية (مصر، سوريا، العراق..) ومن بلدان الكتلة الاشتراكية (الاتحاد السوفيتي، يوغسلافيا..).

وهكذا تم استقدام متعاونين في عديد المجالات، ومدرّسين لمختلف المراحل التعليمية، وبخاصة للتعليم الثانوي والجامعي ومعاهد التعليم الأصلي. واستجابة لذلك وصلت أعداد هائلة من المتعاونين المشارقة (المصريون والسوريون منهم خاصة) إلى الجزائر ليتولوا الإشراف على الهيكل التعليمي المعرّب. وباستقرار هؤلاء أخذ تأثيرهم الفكري والتنظيمي يتزايد، فقد انتشروا عبر كامل التراب الوطني ليؤدوا إلى جانب مهمتهم التعليمية دورا تعبويا ينشرون به الفكرة الإخوانية بين جموع الشبان الجزائريين. لذلك سيقترن التعريب في عقد السبعينيات- وتحت ضغط نشاط هؤلاء المتعاونين ومن تأثر بنهجهم من شباب الثانويات والجامعات ومعاهد التعليم الأصلي-بنزعة إسلامية واضحة ستتوسع يوما بعد يوم لتتحول إلى تيار ضخم عند بداية عقد الثمانينيات.

إن كثيرا من هؤلاء المتعاونين إذا ما استثنينا بعض المنتمين منهم للتيار الناصري أو البعثي **كانوا من مشايعي الفكرة الإخوانية**، وقد أدت الاستعانة بهم بهذه الكيفية - مثلما يؤكد فرانسوا بورغا - إلى **التعجيل بدخول أفكار حسن البنا وأساليب عمل سيد قطب وأقطاب المدرسة**

الإخوانية إلى الجزائر، كما لعب هؤلاء فيما بعد دورا مباشرا في **هيكلة بعض أجنحة الحركة الإسلامية الجزائرية من الناحية العقائدية**[1].

2- العامل التنظيمي-الإداري : وهو **متعلق باستراتيجية العمل المتبعة** وبالصيغ الإجرائية والتنظيمية التي يمكن التوسل بها لإنجاز العملية التغييرية، فبين مفضل للعمل النخبوي الانتقائي المركّز؛ والمنطلق من مقاربة خاصة للعملية التغييرية، وبين مفضل للعمل التعبوي العام، والمنطلق هو الآخر من مقاربة ومنظور مخالف للعملية نفسها، تكمن بعض أسباب الاستقطاب الذي هيمن على مجمل جهد الحركة الإسلامية في الجزائر منذ منتصف السبعينيات إلى بداية التسعينيات.

ثالثا : جماعة البناء الحضاري وجدل تأصيل الوافد وبناء تجربة حركية جزائرية :

تعد جماعة البناء الحضاري واحدة من أقدم الجماعات الإسلامية العاملة في الحقل الدعوي الجزائري، أسسها نخبة من الجامعيين الذين احتكوا بمالك بن نبي عبر حلقاته الأسبوعية التي كان ينظمها ببيته، وتعد تجربة هذه الجماعة في العمل الإسلامي - رغم قلة المعلومات المتوفرة حولها - جديرة بالدراسة والبحث، وبخاصة فيما يتعلق بمعطى المرجعية بحسبانها الناظم الفكري والمنهجي الذي يقود سير عمل الجماعة ويحكم منطق تحركها في اتجاه تحقيق أهدافها، ذلك أن الجماعة تبنت منذ تأسيسها مبدأ الاستقلالية وطورت بالتدريج بعض ضوابط وموجهات وآليات تحركها وانسيابها في مؤسسات المجتمع والدولة، ومنها على وجه التحديد المرجعية الفكرية الموجهة التي تستلهمها، وسنحاول في ما يأتي إبراز بعض الأفكار ذات الصلة بمعطى المرجعية في مختلف جوانبها،

1) François Burgat, l'islamisme au Maghreb la voix du sud, (Paris : Edition Payot & Rivages, 1995), p 142.

وكيف عملت الجماعة على بلورتها حتى أصبحت تشكل بالنسبة إليها مفردات واضحة لما يمكن أن نصطلح عليه نظريتها في العمل والتغيير.

وهنا ينبغي التنبيه إلى أن **مفردات هذه المرجعية لم تكن معطى جاهزا من أول يوم**، أو لوحة تحكم معدة مسبقا، بل كان لمعطى الزمن والخبرة والتجربة أثر في مستوى تأكيد و/أو إنضاج و/أو تعديل بعض هذه المفردات التي تحولت مع مرور الوقت إلى شبه قواعد قارة للسير أو نظرية للعمل تحكم سير عمل الجماعة وتشرط السلوك الحركي والدعوي للأعضاء والمناضلين والمشايعين لها، وأساسا لاستيعاب ناشطين جدد ممن يقتنع بأطروحاتها، وبالتالي تحولت إلى هذه المفردات إلى محدد لهوية وإنية الجماعة ومميزا لها عن غيرها من الجماعات والحركات العاملة في حقل الدعوة والعمل الإسلامي في الجزائر.

1- جماعة البناء الحضاري والعلاقة بالإخوان المسلمين : أو الإخوان كتجربة وليس كنموذج :

تبرز جماعة البناء الحضاري منحى ذا مدلول خاص حول العلاقة بجماعة الإخوان المسلمين فكرا وتنظيما، وقد حسمت الجماعة في هذه القضية منذ بداياتها الأولى؛ حيث طورت تجربتها الخاصة في مجال العمل الدعوي والتغييري **متبنية مبدأ الاستقلالية التنظيمية والفكرية،** فكانت تبعا لذلك جزائرية المنشأ فكرا وتنظيما، واستمرت جهودها في الدعوة بهذا الشكل إلى غاية منتصف السبعينيات عندما تأثر بعض من قيادات العمل الإسلامي في الجزائر بالتجربة الإخوانية المصرية على مستوى الفكر والتنظيم، وحاولوا استعارة هذه التجربة، وهو ما عارضته بقوة قيادات جماعة البناء الحضاري، مؤكدة من جديد على خيار الاستقلالية بوجهيها الفكري والتنظيمي. وبدل التوجه نحو الشرق أو الغرب لاستجلاب ونقل النماذج الحركية لتنظيم شؤون الدعوة، اختارت الجماعة بدل ذلك التفاعل مع مختلف الصيغ التنظيمية في بعديها الإسلامي والإنساني، والتواصل مع الخبرة المحلية ممثلة في تجربة

جمعية العلماء المسلمين وتراثها الفكري والدعوي محاولة بهذا المسلك تطوير تجربتها الخاصة في العمل الإسلامي، ومعتبرة نفسها امتدادا طبيعيا لخط الإسلامية الحركية الجزائرية المستقلة كما جسدتها هذه الأخيرة.

لقد اعتبرت جماعة البناء الحضاري منذ بداياتها الأولى – كما يبرز ذلك أحد مؤسسيها – "**جمعية العلماء المسلمين ومالك بن نبي كمرجعية،** في حين لم تكن بعض الحركات الإسلامية التي ظهرت لاحقا تعترف بهذا الميراث المزدوج، لكن هذا لا يعني[برأيه] أن الجماعة انغلقت على هذا الميراث، بل إنها تقتبس من كل مكان ومن جميع العلماء أفضل ما أنتجوه كما فعلت ذلك من قبل جمعية العلماء. ومع ذلك **رفضت هذه الحركة كل تبعية تنظيمية أو فكرية لحركات أخرى جاعلة من نفسها خصوصية جزائرية**" [1].

وعندما برزت في بداية ومنتصف الثمانينيات فكرة التنظيم العالمي للإخوان المسلمين كانت جماعة البناء الحضاري قد قطعت شوطا كبيرا في ممارسة العمل الإسلامي على الصعيد الجزائري وأصبحت لها خبرتها الخاصة في هذا الميدان، ولذلك عندما طرحت فكرة الانضمام إلى الإخوان وبيعة التنظيم العالمي كانت الجماعة أول من تصدى لهذه القضية تحت مبرر: **أن استيراد التجارب أو النماذج التنظيمية والإدارية أو استنساخها وإسقاطها بطريقة آلية على المجتمع دون مراعاة لمعادلته النفسية والاجتماعية، أو ظروفه، أو خصوصياته الثقافية، أو تجاربه وميراثه التاريخي ستكون له حتما انعكاسات سلبية على واقع الدعوة والعمل الإسلامي.**

---

1) Mostafa Brahami, <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions>, [en ligne] [Consulté le: 22/11/2007], Disponible sur: <http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm>/.

لقد عملت حركة البناء الحضاري مبكرا - كما يقول أنور هدام - "على التحذير من هذا التوجه ...، ووقفنا ضد ربط الحركة الإسلامية بجهات خارجية تحت أي مسمى كان، ولذلك عارضنا فكرة البيعة للتنظيم الدولي للإخوان، وقالت الحركة إن ذلك خطر على الصحوة الإسلامية في الجزائر... وكنا نقول بأن نظرية التغيير محكومة بظروفها التاريخية وبظروف البيئة التي نشأت فيها... ولذلك حركة البناء الحضاري... قالت **بأن العمل الإسلامي المنظم هو تقنية إدارية لإدارة شؤون الصحوة الإسلامية، ولا علاقة له بالمفهوم العقدي الذي تحدث عنه علماء العقيدة، مفهوم "جماعة المسلمين"**. وقالت بأن **نظرية التغيير تخضع لظروف وملابسات الواقع**... و... بأن واجب الدعاة هو تطوير تجربة دعوية ذاتية متفاعلة مع كل التجارب الدعوية الأخرى دون عقدة التتلمذ على الغير أو عقدة الأستاذية، فأبناء الحركة يستفيدون من مختلف التجارب التي يدرسوها ويخضعونها للنقد، ويطورون تجربة الحركة الخاصة بهم وفق معادلة الزمان والمكان. بل حركة البناء تستفيد حتى من الغرب والتجارب التنظيمية في الغرب، ولكن لا تحصر نفسها في تجربة مصرية أو سورية أو سعودية وتضيّق أفق الإبداع على نفسها" [1].

هذه المواقف الفكرية والحركية هي التي جعلت بعض قياديي الحركة الإسلامية في الجزائر من المتأثرين بالطروحات الإخوانية وعلى رأسهم الشيخ محفوظ نحناح يلصقون صفة "الإقليمية" أو "المحلية" أو "الجزأرة" بهذه الجماعة.

إن ما حدا بقيادة حركة البناء الحضاري إلى اختيار هذا المسلك؛ أي اعتبار قضية التنظيم مسألة إجرائية خاضعة لظروف الزمان والمكان، وعدم وقوعهم في بعض التخريجات الفكرية أو الفقهية من قبيل الخلط بين التنظيم بما هو"جماعة من المسلمين" ينهضون بواجب الدعوة بحسبانها

---

1) محمد يعقوبي، "حوار مع أنور هدام : الرئاسة دعتني وأسقطت عني الاحكام القضائية والاستئصاليون رفضوا عودتي"، الجزائر : جريدة *الشروق اليومي*، العدد : 1521، (29 أكتوبر 2005)، ص 08.

فرضا كفائيا وصيغة معاصرة لتنظيم الجهود الدعوية، وبين "**جماعة للمسلمين**" أو "**جماعة المسلمين**" - كما نظّرت لها المدونة الفقهية الإسلامية- التي تسع جميع المسلمين المنتظم منهم في حركة وغير المنتظم، وبالتالي لا يمكن بأي بحال أن تُختصر في أي تنظيم مهما علا شأنه، أو كبر حجمه، أو اتسع نطاقه، أو زاد عدد مناضليه وتابعيه، أو كان له سبق في التأسيس. إن الذي حدا بهؤلاء (أي بقيادة حركة البناء الحضاري) إلى اعتناق هذا الاختيار تأتّى- في رأينا- مما حصل لبعضهم من الخبرة والتجربة في مجال العمل التنظيمي والحركي؛ إذ من المعلوم أن نخبة منهم كانت قد **نشطت في أعمال عالمية في بلاد الغرب أثناء فترة دراستهم الجامعية التخصصية هناك؛ حيث مكنهم ذلك من اكتشاف ومعايشة صيغ تنظيمية وحركية مختلفة ومتنوعة.**

وعلى هذا الأساس لم يقعوا تحت أسر التجربة الحركية الإخوانية على الرغم مما لها من ميزات، بل **اعتبروها تجربة كغيرها من التجارب التنظيمية يمكن أن يؤخذ منها ويرد، ولا يمكن أن تكون بحال نموذجا نهائيا للعمل.** بل يمكن لكل حركة أن تطور-في هذا الصدد- تجربتها الخاصة بحسب ظروف المجتمع الذي تعيش فيه. ولعل هذا ما يعكسه كلام الطيب برغوث حول هذه النقطة حين يؤكد بأن "..الجماعة [أي جماعة البناء الحضاري] **كانت ترى نفسها منذ البدء جماعة من جماعات المسلمين المساهمة في التغيير والإصلاح والتجديد، ولا تدّعي بأنها تستحوذ على الحقيقة، أو تحتكر الصواب**، أو أن من لا يشاطرها الرؤية، أو يخرج منها إلى غيرها من مؤسسات وأطر الدعوة... مرتد أو منحرف أو مخطئ أو ضال أو فاسق" [1].

هذه المسلكية والمقاربة الخاصة لمسألة التنظيم، والتأكيد على أهمية الرجوع إلى الموروث المحلي برجاله وأفكاره وتجاربه بغرض الاستفادة

---

1) الطيب برغوث، أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية، طبعة تجريبية، ص 131.

منه، وعدم الاكتفاء به أو الانكفاء عليه، والالتفات إلى منجزات التراث الحركي الإسلامي وغيره من التجارب والخبرات والكسوب البشرية، إسلامية كانت أم غير إسلامية، والاستفادة منها دون عقدة نقص أو استعلاء أجوف، انتهت بنخبة جماعة البناء الحضاري فيما يخص التجربة الإخوانية – التي فرضت نفسها في الساحة الحركية الإسلامية لفترة طويلة، وبالخصوص عندما انطرحت كحركة أممية عابرة للحدود والقوميات في بداية الثمانينيات تحت مسمى التنظيم الدولي – إلى **اعتبار الإخوان تجربة وليسوا النموذج، وأنهم اجتهاد إسلامي وليسوا بأية حال الإسلام.**

وانتهوا كذلك إلى **عدم إلزاميتها (أي التجربة الإخوانية) بالنسبة إليهم إلا في حدود ما يرونه صالحا ومنسجما مع البيئة التي يشتغلون فيها، وما يتواءم مع ظروفها وخصوصياتها ومعطياتها التاريخية والحضارية.** بمعنى أن حركة الإخوان تجربة من التجارب الإسلامية الكثيرة الممتدة عبر الزمان والمكان، يستفاد منها كما يستفاد من غيرها **دون أن تكون لها ميزة دينية–شرعية تلزم باتباعها.**

وكرؤية بديلة طرحت جماعة البناء الحضاري **مسألة أولوية الترابط على الارتباط الإداري والتنظيمي،** على أساس قناعتها بأن الارتباط التنظيمي هو في الأخير ارتباط هيكلي لا يحوز على الأولوية كما تحوز عليها مسألة أولوية المضمون الفكري والتربوي لمفهوم الترابط والتوحيد. وعلى هذا الأساس رفضت الجماعة فكرة مشروع الاندماج التدريجي للعمل الإسلامي في الجزائر في التنظيم الدولي للإخوان المسلمين أثناء مشاورات توحيد العمل التي انطلقت بين الجماعات الإسلامية الثلاثة (جماعة الشرق، جماعة محفوظ نحناح، جماعة البناء الحضاري) في بداية الثمانينيات عندما تقدم به الشيخ محمد بوسليماني باسم جماعة الإخوان في الجزائر[1].

---

1) المرجع نفسه، ص 72.

ولعل هذا الرفض لمسألة الارتباط التنظيمي منطلق أساسا من التصور الذي يؤكده غير واحد من قياداتها؛ حيث يرون أن ربط الناس بالإسلام متقدم على ما سواه، فإذا حصل لهم ذلك رُبطوا بالهيئات والجماعات بحسبانها وسائل يتوسل بها لخدمة الإسلام لا غايات وأهداف يُنتهى إليها.

من جهة أخرى وبخصوص الارتباط التنظيمي الخارجي كانت جماعة البناء الحضاري ترى أن **إلحاق الحركة الإسلامية في الجزائر بأي جهة خارجية، أو تمثيلها محليا، فيه إساءة كبيرة للعقل الإسلامي في الجزائر، وقبول بالوصاية التنظيمية على الحركة الإسلامية في الجزائر، وفسح للمجال أمام تفريخ مشكلات وأمراض مجتمعات إسلامية أخرى في المجتمع الجزائري** [1]، وهنا كثيرا ما يستشهد بعض المنتمين لهذه الجماعة بالأثر السلبي والمكلف للوصاية الخارجية على شؤون الحركة الإسلامية باستحضار الأنموذج السوري، وتحديدا التجربة المأساوية لإخوان سوريا مع النظام الحاكم في أحداث مدينة حماه التي ذهب ضحيتها آلاف الناس؛ حيث تبين كيف يمكن أن تجني قرارات تتخذ في أماكن أخرى على الصحوة والحركة والمجتمع، وهو أنموذج يستحق العبرة.

الأسلم إذاً هو أن تطور الحركة الإسلامية الجزائرية تجربتها الذاتية الوطنية، وأن تبدع أنماطها التنظيمية والحركية الخاصة بها على غرار ما فعله الأمير عبد القادر، وجمعية العلماء، والحركة الوطنية، والثورة التحريرية؛ بل ومثلما فعلته نظيراتها ومثيلاتها من الحركات في المجتمعات الإسلامية الأخرى. وأن تقدم إسهامها الخاص على صعيد التنظير والممارسة والخبرة الحركية والفكرية والتربوية دون عقدة نقص أو استعلاء بما يرفد الجهد الوطني خاصة والجهد الإسلامي عامة.

---

1) المرجع نفسه، ص 182.

2- جماعة البناء الحضاري والخصوصية الجزائرية، أو انفتاح الانتفاع لا انفتاح النقل والتقليد والاستتباع :

يقودنا النقاش السابق إلى محاولة استجلاء طبيعة علاقة جماعة البناء الحضاري بالمعطى المحلي رجالا وأفكارا وتجارب، فإذا كانت الجماعة قد قطعت وحسمت بكيفية واضحة في مسألة استقلاليتها التنظيمية، واعتبرتها قاعدة أساسية من القواعد الضابطة لنظريتها في العمل والتغيير؛ وجعلت من التجارب الإسلامية والإنسانية مجالا للاستفادة، والأخذ والترك :

- فكيف كان تعاملها مع المعطى المحلي، خاصة وأن بعض القيادات الحركية الجزائرية المتأثرة بالميراث الإخواني الفكري والتنظيمي وصفتها مثلما ذكرنا آنفا بـــ"الجزأرة"؛ أي المتعصبون للجزائر؟

- هل يعني هذا الوصف انغلاقا على الجزائر ودورانا في حدودها؟ أم بالعكس هو جهد يسير في اتجاه تثمين الموروث المحلي، ويقف قبالة من ينفتح على الشرق انفتاح نقل وتقليد، لا انفتاح انتفاع أو انفتاح اصطفاء واختيار؟

إن مطالعة بعض مواقف وتصريحات وكتابات نخبة من قيادات جماعة البناء الحضاري تبرز بشكل واضح مدى احتفاء هذه الجماعة بالمعطى المحلي وحرصها الشديد على تثمينه؛ إذ غالبا ما يتم **الإحالة على عموم الحركة الوطنية الجزائرية، وعلى الحركة الإصلاحية في الجزائر، وبالخصوص على جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كسلف جدير بالاقتداء والمتابعة، دون أن ننسى أيضا الإحالة على فكر مالك بن نبي.**

لقد اعتبرت هذه الجماعة نفسها منذ البداية - مثلما يقول الطيب برغوث - امتدادا طبيعيا متجددا لخط الإسلامية الحركية الجزائرية المستقلة، المتطلعة إلى الإسهام في إثراء الخبرة الحركية الوطنية خاصة، والإسلامية عامة. وكانت في مواقفها المبدئية والحركية **متأثرة إلى حد**

بعيد بتجربة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وترى نفسها امتدادا طبيعيا متجددا لها. كما أن هذه الحركة نشأت على أيدي نخبة جامعية، **موصولة بعمق ببقايا نخبة الحركة الوطنية عامة والإصلاحية منها خاصة، والتي كان مالك بن نبي أحد محاور استقطابها الكبيرة في تلك الفترة** [1].

وهو نفس ما يقول به ويقرّه قياديون آخرون في الحركة، بما يجعلنا **نخلص إلى أن ذلك يشكل اتجاها فكريا عاما داخل صفوفها، وقناعة مذهبية تؤطر موقفها اتجاه المعطى المحلي، واتجاه التجارب الحركية السابقة عليها** داخل أفق الوطن الواحد **وفق مبدأ تكامل الأجيال والتجارب لا تناسخها.**

إنهم يؤكدون جميعهم على أن تجربة **حركة البناء الحضاري ذات جذور وطنية تمتد إلى جمعية العلماء، وإلى تراث مالك بن نبي الفكري؛** حيث تفاعلت معه إيجابيا، وتبنت كثيرا من المفاهيم التي طورها كما صرح بذلك أنور هدام [2]. وهو تقريبا نفس ما أكده مصطفى براهمي بقوله: نحن نعتبر أنفسنا امتدادا لحركة جمعية العلماء المسلمين وبقاياها، لذلك كان معظمنا يحضر حلقات ودروس شيوخها، وكنا نطالع ونقرأ الكتب الخاصة بتاريخ الجزائر، كما أن حركة البناء الحضاري **كانت منذ بداياتها الأولى تعتبر مالك بن نبي وفكره مرجعا لها** [3].

ورغم أن الحركات الأخرى (جماعة الشرق، جماعة محفوظ نحناح) تحيل هي الأخرى (وبخاصة بعد فترة الانفتاح السياسي بعد 1988) على جمعية العلماء، وعلى ميراث الحركة الوطنية الجزائرية؛ حيث يعتبر بالنسبة إليها **جذرا حركيا تحاول جميعها التشبث به والانتماء**

---

1) المرجع نفسه، ص 63، وص 70، وص 182.

2) أنور هدام، الحوار السابق.

3) Mostafa Brahami, Op.cit.

إليه، إلا أن ذلك يبدو أكثر جلاء ووضوحا لدى جماعة البناء الحضاري منه لدى غيرها من الجماعات الأخرى.

ولعل ما تعرّفت به هذه الجماعة في الساحة الدعوية الجزائرية من التسميات (الإصلاحيون، الباديسيون، البنابيون، الجزأرة) يدلل على حرص هذه الأخيرة على التأكيد على الخصوصية الجزائرية؛ وعلى الاقتباس من تراث الحركة الإصلاحية الباديسية؛ وكل تراث الحركة الوطنية الجزائرية والتواصل معه، والانتساب إليه. بل إن بعض قياديي الحركة (أي حركة البناء الحضاري) يتهمون غيرهم من نخب الجماعات الإسلامية الأخرى في الجزائر **بتفريطهم في هذا الميراث بمختلف أبعاده الفكرية والحركية، في مقابل اهتمامهم وتشبثهم بالتراث المشرقي الوافد، وبالخصوص الإخواني منه.**

إن تواصل جماعة البناء الحضاري مع **المعطى المحلي أفكارا ورجالا ومؤسسات** لم يبق محصورا في مستوى التصريحات أو الشعارات المرفوعة، بل يمكن الوقوف-بتتبع جهد الجماعة في هذا الصدد- على مبادرات ميدانية وعملية أخذت على عاتقها همّ التعريف بهذا الميراث وتحقيق التواصل معه. ففي عمله التعريفي بالجماعة يؤكد الطيب برغوث بأن جماعته عملت منذ تأسيسها في نهاية الستينيات على تثمين هذا الميراث وتحقيق التواصل معه عندما التف بعض الطلبة حول مالك بن نبي، وحول غيره من بقايا جمعية العلماء المسلمين.

كما **دشنت الجماعة** في هذا السياق عديد المبادرات التي تسير في اتجاه **تعزيز الحضور الروحي والثقافي لبعض الشخصيات العلمية والدعوية الجزائرية بغرض تشكيل مرجعية فكرية وروحية للحركة والمجتمع**، ومن تلك الشخصيات : أحمد سحنون وعبد اللطيف سلطاني وعمر العرباوي والطاهر آيت علجات والأطرش السنوسي والهاشمي التيجاني وشرفي الرفاعي والأكحل شرفاء وعمار طالبي وعباسي مدني.. وغيرهم. ومن ذلك مثلا استضافة هذه الشخصيات، والتعريف بها، وتوجيه الشباب

للالتفاف حولها [1]. وقد تعمقت هذه المبادرات بالخصوص في مرحلة الانفتاح السياسي عبر ما دشنته جماعة البناء الحضاري من ملتقيات جهوية ووطنية للدعوة الإسلامية [2]؛ حيث كانت هذه الشخصيات تستضاف للمحاضرة والدرس والتعقيب، لجهة التعريف بها أولا، وتحقيق الاستفادة من خبراتها وتجربتها في الدعوة والعمل الإسلامي والإنتاج الفكري ثانيا، وإعادة الاعتبار لها، والدفع باتجاه الجعل منها مرجعية فكرية وروحية ثالثا. وذلك كله للوقوف قبالة من يزهّدون في قيمة هذه المرجعيات، ويشكّكون في قدرتها على تبوء هذه المكانة بسبب ما تكرس في نفوس بعضهم من عقدة الشعور بالنقص، ومن الاعتقاد بأن الجزائر بلد خلو من العلم والعلماء. مع ذلك تحرص نخب حركة البناء الحضاري على التأكيد بأن الاهتمام بالمعطى المحلي (أفكارا ورجالا ومؤسسات) لا يعني بحال انغلاقا عليه أو اكتفاء به، بل بالعكس فالحركة كانت دائما- مثلما يؤكد الطيب برغوث - منفتحة إلى أبعد الحدود على التجارب الإسلامية الأخرى، وعلى ميراثها الفكري والحركي، وتدعو من اقتنع بمذهبيتها ومسلكيتها في التغيير إلى التحقق بأقصى درجات الانفتاح للاستفادة من هذا التراث، والانتفاع بأحسن ما فيه [3].

3- المرجعية الفكرية والثقافية لجماعة البناء الحضاري: أو مصادر التلقي والتوجيه :

يحيلنا الحديث السابق عن الموقف من التجارب والأفكار السابقة والمحايثة إلى البحث في المرجعية الفكرية والثقافية لجماعة البناء الحضاري وفي مصادر التلقي والتوجيه لدى نخبة وأتباع الجماعة.

---

1) الطيب برغوث، مرجع السابق، ص ص 178-180.

2) كما حصل في ملتقى الدعوة الأول المنظم بمسجد الحي الجامعي بالحراش سنة 1989، وملتقى الدعوة الثاني الذي احتضنه مسجد دار الأرقم بين 28 ماي و01 جوان 1990.

3) مقابلة مع الطيب برغوث.

إن الرجوع إلى نوعية ما كان يطالعه الجيل الأول للحركة يمكن أن يعطينا صورة عامة عن المادة التثقيفية والمناخ الفكري الذي كان ينمو فيه أعضاء التنظيم، وإن كنا نتصور أن هذه المادة ظلت تتطور وتتعمق مع مرور الزمن ومع تطور تجربة العمل وانضمام نخب جديدة، **إلى أن تحولت بعض مفرداتها إلى إطار نظري وقواعد للسير تضبط حركة الجماعة وتؤطر طرقها في النضال والنشاط؛** ذلك ما يعترف به بعض المنتسبين للحركة عندما يؤكدون بأن **المرجعية الثقافية بالنسبة للاتجاه الحضاري لم تكن مسألة متكاملة من يومها الأول، بل كانت تتشكل بمرور الوقت وبتطور التجربة، وبحسب حاجات المرحلة** [1].

لقد فرضت طبيعة المرحلة والبيئة التي نشأت فيها الجماعة (أواخر الستينيات وبداية السبعينيات) نمطا خاصا من التحدي الفكري، وفي ظل ذلك المناخ بدأت نخبة الحركة تباشر عملها الدعوي والتغييري. لقد كانت مادة تثقيفهم الأولى متأثرة بطبيعة هذه البيئة الثقافية والفكرية، وبما فرضته طبيعة الصراع الفكري بين نخبة تعتنق المذهبية الإسلامية، وتبحث عن توسيع قاعدتها ومجال حضورها في الوسط الجامعي، وبين نخبة أخرى تعتنق المذهبيات الفكرية الغربية وعلى رأسها المذهبية الشيوعية بطبعاتها المختلفة، وتسعى هي الأخرى لفرض سيطرتها على القاعدة الطالبية، وعلى ضمان ديمومة حضورها الفاعل على صعيد مؤسسة الجامعة.

إن رشيد بن عيسى مثلا وهو واحد من نخبة مسجد الطلبة وأحد رواد الاتجاه الحضاري يتحدث عن طبيعة قراءاته والنسغ الفكري الذي كان ينهل منه في تلك المرحلة قائلا "كنت ماركسيا مسلما، كنت قد قرأت كثيرا "المعذبون في الأرض" لفرانتز فانون، وكتب غارودي ولوفيفر. في مستوى هيكل فكري كانت الماركسية تمثل جانبه الدياليكتيكي؛ إذ لم أكن

---

1) عبد الناصر مختاري، "الاتجاه الحضاري في الجزائر هـذه أخطاؤنا-قراءة في تبعات المواجهة مع السلطة". الجزائر، جريدة الشروق اليومي، العدد 631، الحلقة 05.

من أولئك الذين يكون رد فعلهم لأول وهلة هو معاداة الماركسية. لم أكن أتردد في تقبل كل ما يمكن تقبله منها[...] ولكن قرأت أيضا للاهوتيين المسيحيين، وقد ساعدني ذلك للتخلص من النزعة العلموية (scientisme) التي تضفي على العلم طابع التقديس والتي يتسم بها المعربون عادة" [1].

وإذا كان من الممكن القول بأن طبيعة قراءات رشيد بن عيسى قد تختلف عن طبيعة قراءات غيره من نخبة تلك المرحلة، وهو أمر يمكن أن يصح، إلا أن ذلك لا ينفي أن تكون تلك النخب الجامعية الإسلامية، وخاصة نخبة جماعة البناء الحضاري- وقد احتك واستفاد وتتلمذ كثير من أعضائها على يديه- قد مر جانب من تكوينها الأيديولوجي عبر هذه المصادر. فقد كانت كتب الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين أمثال : R.Aron, R.Garaudy H. Lefebvre, R.Guénon ... وغيرهم مراجع هامة وخاصة لدى النخبة المفرنسة منهم [2]؛ وقد اقتضت متطلبات الصراع الفكري في تلك المرحلة تكثيف الاطلاع على هذه الأدبيات كوسيلة للرد على الماركسيين؛ حيث كانت المناقشات معهم أحد أبرز أشكال النضال الإسلامي في تلك المرحلة. لقد كانت مصادر التلقي التي ينهل منها العضو المندمج في حركة البناء الحضاري في تلك المرحلة الباكرة من التأسيس-حسب ما يفيدنا به الطيب برغوث- منفتحة معرفيا ولغويا، ولم تكن أبدا منكفئة على مدرسة معينة أو فكر خاص. بل كانت النخبة المؤسسة مقتنعة إلى حد بعيد بضرورة تنويع مصادر التلقي والتكوين وعدم حصرها في مدرسة معينة أو وجهة خاصة، لأن الانفتاح والتعدد برأيهم سبيل إلى التخلص من كل نزعات التعصب للأفكار أو الأشخاص قد يقع فيها من تَقصُر آفاقه الفكرية وتنكفئ على فكر معين أو اجتهاد مخصوص [3]. وإذا كان من الثابت - مثلما تبين آنفا - أن حركة البناء

1) Françoit Burgat, L'islamisme au Maghreb la voix du sud, Op, cit, p101.

2) Chris Kutschera, "Algérie: Le mouvement islamique, une nébuleuse en mal de stratégie", Op; cit.

3) مقابلة مع الطيب برغوث.

الحضاري لا تستند في خطتها الدعوية والتغييرية إلى أي تجربة بعينها، ولا تتكفئ عليها أو تلتزم بكافة تفاصيلها، وتتبنى بدل ذلك مبدأ ضرورة الاستفادة من مختلف التجارب الإسلامية والإنسانية، ومن منجزاتها الفكرية والعملية وهضمها وتجاوزها إلى ما هو أفضل منها إن أمكن. فإن هذا لا يمنع أن تكون الجماعة قد ركزت في مرحلة تاريخية ما على بعض المصادر الفكرية التي شكلت أحد مفردات برنامج التكوين والتثقيف للعضو العامل فيها، ويمكن بتأملها التعرف إلى الهوية الثقافية للجماعة، وإلى طبيعة ميولاتها وتوجهاتها الفكرية العامة في تلك المرحلة الباكرة.

يحيلنا الطيب برغوث إلى مجموعة من المصادر المعرفية التي كانت برأيه أكثر رواجا بين نخبة الجماعة في تلك المرحلة، وبقيت تشكل مادة تثقيف أساسية [1] نظرا لما تتوفر عليه من عناصر القوة والعمق المعرفي، ومنها : **في مجال الفكر التربوي والسياسي والتاريخي** : المقدمة لابن خلدون، الأحكام السلطانية وأدب الدنيا والدين للماوردي، بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق الأندلسي، وفي **مجال الفقه والفقه المقارن والأصول ومقاصد الشريعة** : بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد، القوانين الفقهية لابن جزيء، السياسة الشرعية لابن تيمية، الموافقات للشاطبي، **وفي مجال العقيدة والتفسير** : تفسير ابن باديس، العقائد الإسلامية لابن باديس، **وفي مجال الفكر والفكر الإسلامي عامة** كتب مالك بن نبي كتب المودودي وقطب والغزالي والقرضاوي وغيرهم من أقطاب الفكر الإسلامي والغربي ككتب أرنولد توينبي، وغيره.

وإذا كانت هذه العناوين الكبرى لبعض تلك المراجع والكتابات فإنها لا تشكل بحال كافة مصادر التلقي التي كانت تنهل منها نخب الجماعة، لأن القاعدة عندهم هي أنه ينبغي التواصل مع كل منتج فكري والنهل منه، يستوي في ذلك ما تعلق منه بالتراث والمنتج الفكري الإسلامي أو ما

---

1) مقابلة مع الطيب برغوث.

تمدنا به الخبرة الإنسانية المضيئة في التراث الغربي التي لا يمكن أبدا التغافل عنها ولا إهمالها.

إن العناوين السابقة تكشف لنا عن انفتاح واضح للجماعة على **بعض الحقول الهامة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي**، ووعيها بقيمتها المعرفية الكبيرة، نظرا لدورها المركزي في إعادة تشكيل العقل المسلم، وتبصيره بالمنحى السنني في التفكير الإسلامي كمسلك تنتهجه الجماعة في خطتها التغييرية.

إن هذه الأرضية الفكرية التي تجمع بين منتخبات الفكر التربوي والسياسي والتاريخي الإسلامي، والفقه المقارن والأصول ومقاصد الشريعة وغيرها من علوم الدين، إلى جانب بعض إبداعات الفكر الإسلامي الحديث والفكر الغربي صنعت-مثلما يؤكد الطيب برغوث- إطار أرضية فكرية لمذهبية أو **مدرسة فكرية وحركية تتدرج ضمن اتجاه عام في الفكر الإسلامي هو الاتجاه الحضاري.**

لكن هذا لا يعني أن الجماعة هي ابتكار جديد غير مسبوق **بل هي امتداد متجدد للاتجاه السنني الحضاري في الفكر الإسلامي عامة وفي المدرسة الفكرية المغاربية والأندلسية خاصة** [1]. حيث عكستها بعض الكتابات المتقدمة في الفكر الإسلامي عامة، والفكر الإسلامي المغاربي على وجه الخصوص، ككتابات ابن حزم والشاطبي وابن رشد والونشريسي وابن خلدون وابن الأزرق، وعكستها في العصر الحديث كتابات الطاهر بن عاشور وابن باديس وعلال الفاسي ومالك بن نبي وغيرهم من أعلام المدرسة المغاربية-الأندلسية. أو **كما سماها بعضهم المدرسة المقاصدية الاجتماعية-السياسية ذات النزوع العقلاني والسنني، أو المدرسة الحضارية في الفكر الإسلامي** [1].

1) الطيب برغوث، مرجع سابق، ص 126 وما بعدها.

الملاحظة المهمة التي ينبغي أن نشير إليها هنا حول هذه القراءات هي أن أتباع حركة البناء الحضاري كانوا يقرؤون للجميع، غير أن لهم **عناية واهتماما خاصا بالأدبيات والكتابات التي ألفها أعلام القطر الجزائري**. وفي هذا الصدد **يتم غالبا تثمين جهود هؤلاء الأعلام، والإحالة عليهم، والاستشهاد بمقولاتهم وأفكارهم**، ويأتي على رأس هؤلاء على الإطلاق عبد الحميد بن باديس ومالك بن نبي.

ويبدو أن خصوصية ظروف تشكل حركة البناء الحضاري؛ حيث كان للأجواء التي خلفتها حلقات مالك بن نبي دور في تهيئة ظروف وشروط التأسيس؛ وحيث أن غالبية النخبة المؤسسة كانت من رواد تلك الحلقات فإن **الجماعة نشأت متأثرة بفكر هذا الرجل، وبأطروحاته حول النهضة والبناء الحضاري**. لذلك كانت كتاباته وإسهاماته في هذا الصدد مادة أساسية في برامج التكوين والتثقيف لدى نخب وأتباع الحركة، وضابطا **لرؤيتهم ونظريتهم في التغيير** والإصلاح والتجديد.

إن رؤية الجماعة وتشخيصها لطبيعة أزمة الأمة والمجتمع وطرق الخروج منها – وهي للإشارة المنطلق الأساسي في جهد كل حركة أو جماعة تغييرية – **مشتقة تماما من نظرية مالك بن نبي حول النهضة والبناء الحضاري، وقائمة على الهيكلية الفكرية لنظريته العامة في نشأة الحضارة ومناهج الصراع الفكري وآليات التدافع الاجتماعي** مع بعض التكييف والإضافة والتأصيل. والإطلاع على ما قدمه البعض من نخبة الجماعة يبين بشكل واضح مدى التأثر بالأطروحة البنابوية في هذا السياق؛ حيث يؤكدون دائما على أن **جذر الأزمة حضاري–ثقافي**، وأن أي عمل تغييري لا بد أن يتأسس على هذا التحليل المنطلق من المقدمات الآتية : إن كل تفكير في مشكلة الإنسان هو بالأساس تفكير في مشكلة

---

1) أنور نصر الدين هدام، "التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة في البلدان المغاربية"، *النشرة الإلكترونية لمجلة كنعان*، السنة السابعة، العدد 1191 متوفرة على الموقع : http://www.kanaanonline.org/articles/01191.pdf

الحضارة، وكل تفكير في مشكلة الحضارة هو بالأساس تفكير في مشكلة الثقافة، وكل تفكير في مشكلة الثقافة هو بالأساس تفكير في مشكلة التربية وكل تفكير في مشكلة التربية هو بالأساس تفكير في مشكلة المنهج [1].

غير أن بعض قياديي الجماعة يحرصون على التأكيد بأن فكر مالك بن نبي رغم تميزه وفرادته لا يعبّر بشكل دقيق عن الأفق الفكري والتغييري للجماعة، **فمالك بن نبي** مثلما يؤكد ذلك غير واحد منهم **لا يشكل سوى المقدمات المنهجية ولا تعتبر أطروحاته مقولات نهائية** فبعض الأفكار التي طرحها ترتبط بفترة الحرب الباردة ولا يمكنها أن تساير التطورات الراهنة، ولذلك يجب تجاوزها إلى أفكار ومناهج جديدة تتوافق مع سنة التطور والتجدد [2].

4- جماعة البناء الحضاري ومفردات القاموس الفكري الإخواني: بين القبول والرفض :

إذا كان هذا هو موقف الجماعة من المنتج الفكري المحلي، وهذه هي طريقتها في التعامل معه، فكيف كان تعاملها مع المنتج الفكري الإخواني الوافد والذي تفاعلت معه عديد النخب الإسلامية الجزائرية الأخرى وأسست عليه رؤاها ومنهجياتها في العمل الإسلامي ؟

---

1) تحت عنوان جذر الأزمة الحضارية في نظر جماعة البناء الحضاري يطرح الطيب برغوث رؤية جماعته لطبيعة الأزمة التي تعصف بالعالم الإسلامي منذ عصر ما بعد الموحدين، والاطلاع على ما كتبه في هذا المحور يبين حضور التحليل والتشخيص البنابوي بقوة؛ حيث يخلص إلى أن المشكلة ترجع بالأساس إلى اختلال أصاب العالم الثقافي في أبعاده المعرفية والروحية والسلوكية والإنجازية على اعتبار أن الثقافة هي نظرية في المعرفة ومنهج في السلوك ومنهجية في العمل والبناء، وقد شرح كل ذلك في مجموعة من كتبه مع بعض الزيادة والإثراء والتأصيل. ولمزيد تفصيل أنظر: الطيب برغوث : أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية، ص ص 85-102؛ وأيضا : الطيب برغوث : موقع المسألة الثقافية في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، (الجزائر : دار الينابيع للطباعة والنشر، 1993). وأيضا : الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، ط 1. (دمشق : مركز الراية للتنمية الفكرية، 2006).

2) محمد يعقوبي، "حوار مع أنور هدام"، مرجع سابق.

لا بد من الإشارة إلى أن جماعة البناء الحضاري مثل غيرها من الجماعات التي تواجدت على الساحة الدعوية الجزائرية لم تكن بمعزل عما كان يعتمل في الساحة الفكرية الإسلامية، إن على الصعيد الداخلي أو الخارجي. ومثلما تفاعلت الجماعات والنخب الإسلامية على طول خارطة العالم الإسلامي في فترة الستينيات والسبعينيات مع طروحات أبي الأعلى المودودي وسيد قطب وغيرهم من أقطاب الفكر الإسلامي العالمي، وبخاصة كتّاب مدرسة الإخوان المسلمين، لم تكن النخب الإسلامية الجزائرية ومنها نخبة جماعة البناء الحضاري بمعزل عن ذلك؛ حيث كان لها نصيبها من التفاعل مع تلك الأطروحات.

لكن إذا كانت نخب عديدة من القيادات الإسلامية الجزائرية قد ولت وجهها شطر تلك الطروحات **تستلهم منها إلى حد الاستنساخ والنقل الحرفي** دونما مراعاة لمقتضيات نقل الفكرة، أو لخصوصية البيئة الوافدة إليها. فإن نخبة جماعة البناء الحضاري تفاعلت مع تلك الطروحات بنوع من المرونة-وبالخصوص مع بعض مفردات الأطروحة القطبية كما تجلت في كتابيه "معالم في الطريق" و"في ظلال القرآن" والتي كان لها حضور وهيمنة شبه كلية في ساحة الحركة الإسلامية إبان تلك المرحلة- ولم تتورط في بعض الفهوم الحدية لبعض تلك المفردات. ذلك ما حاول الطيب برغوث إبرازه في تعليقه على كلام للشيخ راشد الغنوشي عندما أكد هذا الأخير على أن الحركة الإسلامية في تونس استفادت بشكل كبير من الأطروحة البنابوية، **في حين أن الحركة الإسلامية الجزائرية قد تمشرقت أكثر من اللازم.**

وقد رد الطيب برغوث أن هذا القول ينطبق في عمومه على المدرسة الإخوانية بشقيها العضوي والفكري (يقصد جماعة الإخوان العالميين، وجماعة الإخوان المحليين في الجزائر) التي استصحبت معها بعض المواقف الإخوانية من مالك بن نبي، وخاصة من اختلافه مع سيد قطب حول مسألة تخلف الأمة ومفهوم المجتمع المتحضر؛ حيث كان قطب يرى أن المجتمع المسلم هو المتحضر بالضرورة؛ إذ الحضارة برأيه هي

الإسلام والإسلام هو الحضارة، بينما كان مالك بن نبي يرى أن الحضارة هي حركة الفكرة في الواقع المعيش، فالإسلام هو منهاج وهداية وليس حضارة ناجزة. أما حركة البناء الحضاري فهي على حد قول برغوث "تمكنت من الجمع بين الأطروحتين والاستفادة من الخبرتين معا.. **فاستفادت كثيرا من التنظير القطبي وذخيرته الفكرية والروحية والتربوية العالية، ومن مجمل الفكر الإخواني المتوازن**، وأطّرت ذلك على الصعيد المنهجي بفكر مالك بن نبي الواقعي وتنظيره السنني" [1].

ومن جملة ما رفضته جماعة البناء الحضاري من مقولات وتنظيرات الفكر القطبي:

- **مقولة جاهلية المجتمع** : التي تشكل مفردة أساسية في الخطاب القطبي والتي أنتجها وطورها تحت ضغط المحنة والاضطهاد والسجن الذي عاشه الإخوان ككل منذ منتصف الخمسينيات إلى نهاية الستينيات، وعاشه هو نفسه (أي سيد قطب) تحت بطش النظام الشمولي الناصري؛ حيث لم تكن جماعة البناء الحضاري ترى هذا الرأي؛ فالمجتمع في مقاربتها برغم ما فيه من مظاهر الجاهلية يبقى مجتمعا مسلما، وأن **الانحرافات الموجودة فيه هي انحرافات سلوكية وليست انحرافات عقدية**.

- كما رفضت الجماعة في وقت مبكر أيضا بعض المفهومات والمفردات الأخرى المتولدة من القاموس القطبي بخاصة، ومن القاموس الحركي الإسلامي المشرقي عامة، والوافدة على المجتمع الجزائري مثل : **مفهوم الاستعلاء الإيماني، وبعض التخريجات على مفهوم الولاء والبراء، والمفاصلة والعزلة**، والتي أدت إلى تطور رفض التعاطي مع الدولة ومؤسساتها، واعتبارها خصما معاديا للحركة الإسلامية يجب الابتعاد عنه، والعمل على تقويض أركانه قبل الخوض في طبيعة أي تنظيم

---

1) الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص ص 29-31.

اجتماعي مستقبلي، أسوة في ذلك بالمنهج النبوي الذي حطم الجاهلية وأسس بعدها للمجتمع الإسلامي.

فالجماعة كانت ترى أن عملية التغيير لا تتم عبر أبنية ومسارات ودروب موازية للمجتمع، بل تتم من خلال عمليات الاندماج الاجتماعي السلس، والتأثير في المجتمع عبر وسائله وإمكاناته، من خلال النفاذ إلى عمق مؤسساته القائمة وتوجيهيها، وعدم ترك المجال مفتوحا أمام الفئات الانتهازية والمعادية للإسلام للتمكن منها، وبالتالي إطالة عمر هذه الجاهلية التي يتحدث عنها الخطاب القطبي، وإحكام سيطرتها [1].

- **مقولة "جماعة الإخوان المسلمين" هي "جماعة المسلمين"** :
رفضت الجماعة هذه الفكرة التي وفدت على الساحة الحركية والدعوية في الجزائر عبر حزمة من الكتابات الإخوانية، وكان لها أثرها السلبي على وحدة الصف داخل الحركة الإسلامية في الجزائر.

إن هذه الفكرة (أي القول بأن "جماعة الإخوان المسلمين" هي "جماعة المسلمين") التي طرحها في ساحة الحركة الإسلامية سعيد حوى في كتابه "المدخل إلى جماعة الإخوان المسلمين" جعلت الكثير من الشباب الحركي الإسلامي في تلك البدايات الأولى، وبسبب ضعف التكوين الشرعي والسياسي والإداري المعاصر، يجد نفسه مشدودا إلى هذا التخريج الفقهي الغريب الذي يقوم على قياس مفاده أنه ما دامت دعوة الإسلام عالمية، فلا بد أن يكون التنظيم الإسلامي عالميا؛ والنتيجة هي أنه يجب "شرعا" الانضمام للإخوان المسلمين. وهكذا ما ينفك الشاب يبحث عن الاندماج في جماعة المسلمين، التي تمثل الإمامة الإسلامية، وهي عند

---

1) الطيب برغوث، المرجع نفسه، ص ص 107-114؛ وأيضا : الطيب برغوث، (حوار مع الأستاذ)، جماعة البناء الحضاري حوار في التجربة ومخاضات المستقبل : الحركة الإسلامية تعاني من اهتزاز رؤيتها لفلسفة التغيير والإصلاح، [en ligne]، [2006/2/2 Consulté le:]، متوفر على :
.http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1132

سعيد حوى جماعة الإخوان المسلمين، وكل صيغة إدارية تنظيمية تختلف عن الإخوان المسلمين هي خروج عن جماعة المسلمين بكل ما تحمله دلالاتها العقدية والسياسية التي يزخر بها تراثنا الإسلامي [1].

وهو ما عمق من نزعات الاستقطاب والصراع داخل الصف الإسلامي؛ حيث شهدت بعض أحرام الجامعات خلافات حول موضوع الإخوان المسلمين بين أنصار جماعة الإخوان وبين أنصار جماعة البناء الحضاري، وتحولت فضاءات النشاط الإسلامي المتاحة كالمصليات، ومساجد الجامعات، ومساجد الأحياء الجامعية، وحتى مساجد الأحياء الشعبية إلى فضاءات للمناوشة والصراع حول من يسيطر على هذا الموقع أو ذاك ليحشد الحشود ويجند الأتباع والمناضلين. وكثيرا ما كان لقوة العضلات الدور الأكبر في تغلب هذا الطرف على ذاك. قبل أن تتصدى بعض القيادات الفكرية التي نمت في إطار حركة الإخوان (من خارج الجزائر) نفسها لمثل هذه التخريجات، وتبرهن على خطئها وتهافتها.

خلاصـــة

إنه من نافلة القول أن نؤكد على أن ظاهرة الحركة الإسلامية ليست ظاهرة تشكلت في عالم المثل أو اليوتوبيات، بل هي **ظاهرة متولدة عن واقع اجتماعي وسياسي وثقافي مركب ومعقد.**

فالحركة الإسلامية الجزائرية **ظاهرة انبثقت ونمت في صيرورة المجتمع الجزائري.** وعندما برزت هذه الحركة إلى الوجود كان هدفها التأثير في الممارسات الاجتماعية والثقافية للمجتمع انطلاقا من بحثها عن التغيير ورفضها للواقع والنظام الاجتماعي القائم، مقدمة في هذا الصدد رؤاها البديلة ككل حركة اجتماعية تصبو إلى التغيير.

---

1) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، الحلقة الرابعة، العدد 630.

ورغم أنها تنتسب إلى الإسلام كأساس وكمرجعية – مثلما ألمعنا إليه في مقدمة المداخلة – فإن هذا الجذر المشترك لم يمنع التعدد والافتراق في مستوى ما يمكن تسميته بالمرجعيات الفرعية؛ حيث أثرت عوامل عديدة كنقص الخبرة والتجربة؛ وطبيعة النضال والمراس الحركي الذي أخذ شكل السرية لأكثر من عقدين من الزمن؛ وحماسة الشباب؛ وطبيعة التكوين الثقافي واللغوي للنخب المؤسسة... وغيرها من العوامل الأخرى في أن **تفترق هذه الحركة إلى حركات فرعية تعكس كل واحدة منها مرجعية فكرية مخصوصة، وتتبنى اختيارات منهجية وإدارية وفكرية كانت ترى أنها الأصلح لتأطير العملية التغييرية.**

وإذا كانت مفردات هذه المرجعيات الفرعية قد تطورت في نطاق الزمن لتغدو أكثر وضوحا وتتحول إلى قواعد تضبط السير والمسيرة الحركية لكل واحدة من هذه الحركات، فإن عملية التغير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي التي خبرها المجتمع ومعه الدولة الوطنية في العقود الثلاثة الأولى لمرحلة ما بعد الاستقلال قد أثرت في مستوى العديد من هذه المفردات تكييفا وتعديلا وربما تغييرا.

فكثير من المستجدات جعلت أبناء هذه الحركات يتحررون من العديد من الأطروحات ومن بعض شحناتها الفكرية الزائفة وبعض حمولاتها العاطفية الزائدة، ومنهم اليوم من يعترف بخطأ الوقوع – تحت ضغط العديد من الأسباب كنقص التأطير وقلة التجربة، وضعف المراس مع عالم الأفكار والمفاهيم، وتحت ضغط زخم العاطفة والحماسة والاندفاع لدى نخبة جامعية غالبية أفرادها من الشباب – في أحابيل الكثير من تلك الأفكار (القول بجاهلية المجتمع، المفاصلة...) التي فوتت على الحركة الإسلامية تحقيق كثير من المكاسب لصالح الدعوة والصحوة والدولة والمجتمع.

كما أنه من المهم أن نسجل بأنه طيلة سنوات عديدة لم تكن بعض هذه الحركات تلقي للمعطى المحلي (رجالا وأفكارا ومؤسسات) بالا،

ولكن بعد ذلك بسنوات (وتحديدا بعد سنة 1992) راجعت مواقفها تحت ضغط دخولها مجال العمل السياسي؛ حيث بدأت تحيل على ابن باديس ومالك بن نبي والإبراهيمي، ويتحدث بعض زعمائها وقيادييها عن الخصوصية الجزائرية بينما كان يتهكم عليها قبل ذلك، تلك هي مثلا حال حركة مجتمع السلم وريثة جماعة الإخوان العالميين، وحال حركة النهضة وريثة جماعة الشرق الإسلامية.

ويبدو أن عامل الزمن والتغيرات الكبيرة التي يشهدها المجتمع في هذا العصر العولمي كفيلة بأن تؤثر مستقبلا في مستوى عديد المفردات والقناعات الفكرية لنخب هذه الحركات حتى تنسجم مع مقتضيات العصر وتنفتح أكثر على عالم لم يعد يقبل الصيغ الفكرية الجاهزة أو تلك التي تقاوم تيار التطور الجارف.

مراجع المداخلة :

1- برغوث؛ الطيب. **أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية**، طبعة تجريبية.

2- برغوث؛ الطيب. **محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي**. ط 1. دمشق : مركز الراية للتنمية الفكرية، 2006.

3- برغوث؛ الطيب. **موقع المسألة الثقافية من استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي**. ط 1. الجزائر: دار الينابيع للنشر والإعلام، 1993.

4- برغوث؛ الطيب. (حوار مع الأستاذ). **جماعة البناء الحضاري حوار في التجربة ومخاضات المستقبل : الحركة الإسلامية تعاني من اهتزاز رؤيتها لفلسفة التغيير والإصلاح**. [en ligne]. [Consulté le : 2006/2/2]. متوفر على:

http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1132.

5- جرادي؛ عيسى. **الحركة الإسلامية في الجزائر من الدعوة إلى الدولة قراءة في العمل السياسي والحزبي الإسلامي من 1989 إلى 2005**. ط1. الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، 2005.

6- حوار مع هدام أنور أجراه محمد يعقوبي. "**الرئاسة دعتني وأسقطت عني الاحكام القضائية والاستئصاليون رفضوا عودتي**". الجزائر: جريدة *الشروق اليومي*. العدد : 1521 (29 اكتوبر 2005).

7- مختاري؛ عبد الناصر. "**الاتجاه الحضاري في الجزائر هـذه أخطاؤنا- قراءة في تبعات المواجهة مع السلطة**". الجزائر، جريدة *الشروق اليومي* : الأعداد : 626-636 (من 19 نوفمبر إلى 01 ديسمبر 2002).

8- هدام؛ أنور نصر الدين. "**التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة في البلدان المغاربية**". *النشرة الإلكترونية لمجلة كنعان*، السنة السابعة، العدد 1191 متوفرة على: *http://www.kanaanonline.org/articles/01191.pdf*.

9- ويلس؛ مايكل. **التحدي الإسلامي في الجزائر. الجذور التاريخية والسياسية لصعود الحركة الإسلامية**. ترجمة : عادل خير الله. ط1. بيروت : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1999.

10- BURGAT; François. **L'islamisme au Maghreb la voix du sud**. Paris : Edition Payot & Rivages, 1995.

11- Brahami ; Mostafa, <**Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions**>, [en ligne] [Consulté le: 22/11/2007], Disponible sur: *<http://www.algeria-watch.org/fr/article /analyse/brahami_sahnoun.htm>/.*

12- Chris Kutschera. <**ALGERIE : Le mouvement islamique, une nébuleuse en mal de stratégie**>. [en ligne]. [Consulté le: 16/11/2002]. Disponible sur: http://www.Chris-Kutschera.com.

13- Khelladi; Aissa. **Les islamistes Algériens face au pouvoir**. Alger : Edition Alfa, 1992.

14- مقابلة مع الأستاذ الطيب برغوث.